

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

NA MARGINESIE KSIĄŻKI O MISTYCE

Karl Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przekład J. Marzęcki, Kęty 2002.

Pojęcie „mistyka” rzadko pojawia się w dyskursie filozoficznym początków XXI stulecia. Owszem, można je spotkać w debatach na temat religii czy polityki (w Polsce szczególnie po 10 kwietnia 2010 roku), w których jest najczęściej instrumentalizowane. Jednak wszelkie nadużywanie tego pojęcia prowadzi do jego dewaluacji, zwłaszcza w filozoficznym, a więc najstarszym i najważniejszym znaczeniu. Z drugiej strony *mistyka filozoficzna* jest nie na czasie; nie ma też dla niej miejsca w języku zawłaszczonym przez postmodernizm i filozofię nauki, w którym zagadnienia z tego zakresu zbywane są wymownym milczeniem, bądź traktowane z wyrozumiałością i pobłażaniem. Jeśli ich szukać, to tylko w filozoficznej historiografii, skąd jak na razie, w imię badawczej rzetelności, mistyka nie została ostatecznie wyeliminowana. Warto bowiem pamiętać, że u źródeł filozofii naszego kręgu kulturowego (choć nie tylko) leży właśnie mistyka, która wszak dała początek filozofii greckiej, a więc tej, jaką uprawia się w Europie i w bliskich jej regionach świata po dziś dzień.

„Rozważmy najpierw pojęcie mistyki i spróbujmy [...] wyjaśnić znaczenie tego terminu. Pochodzi ono, jak wiadomo, z greki i wywodzi się od przymiotnika *mystikos*, *mystike*, *mystikon*. Łączy się z czasownikiem *myein*, ‘zamykać się’, orzekanym o ustach i oczach. Słowo to przyjmuje specyficzny sens w antycznych *kultach misteryjnych*, gdzie znaczy tyle, co ‘zamykać usta’, a więc ‘milczeć’. [...] Dlatego termin ‘mistyczny’ nabył specyficznego sensu słowa ‘tajemniczy’. ‘Mistyka’ w swym obiegowym znaczeniu służy na określenie tego, co zamknięte, niewerbalizowane, a więc dalekie zarówno od doświadczenia zmysłowego, jak i racjonalnego ujęcia, które umożliwia język. „We współczesnej mowie potocznej termin ‘mistyczny’ ma wszakże całkiem inne znaczenie. Stosuje się go w znaczeniu ‘tajemniczy’, często też w znaczeniach ‘ciemny’, ‘mętny’ ‘irracjonalny’”. Ponadto utarł się pewien „zwyczaj językowy, na mocy którego pewne nowoczesne nurty myślowe określa się mianem mistyki. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z pseudomistyką lub – jak ją nazywa krytyka – z ‘tandetną mistyką’”. Chodzi o „mistykę hipisowską” oraz ruch New Age. Mistyce filozoficznej nie pomagała też bardzo mocno rozwinięta – w pewnych okresach dziejów filozofii – mistyka religijna. „Nie zawsze [było – J.S.] łatwo je rozdzielić, niemniej jednak – przynajmniej w zachodniej historii umysłowej – występują co do istotnych rysów wyraźne różnice”¹.

¹ K. Albert, *Studia o historii filozofii*, przekład: B. Baran i J. Marzęcki, Warszawa 2006; wszystkie przytoczenia na s. 230–231.

Powyższe względy nie sprzyjają mistyce filozoficznej, tym bardziej że filozofia – najpierw za sprawą nowożytnego racjonalizmu (Kartezjusz, Kant), a następnie pod wpływem doktryny pozytywistycznej, wedle której miała się ona zajmować wyłącznie zjawiskową stroną bytu, zapoznała ten najstarszy wymiar filozofowania. To niewątpliwe zawężenie pola filozoficznego zauważył Nietzsche, który – na przekór pozytywistom – początku filozofii szukał właśnie w „intuicji mistycznej”; ją też uważał za „właściwy cel wszelkiego filozofowania”. Owa *intuitio mystica* miała być krokiem ku wyobrażeniu pierwotnej jedności bytu, poprzedzającym nasze doświadczenie i refleksję. Miał to być rodzaj bezpośredniego oglądu wszechświata i „metafizyczne przeświadczenie”, które prowadzi do zespolenia podmiotu i przedmiotu poznania, czyli do *unio mystica*; dla Nietzschego to ona leżała u podstaw wszelkiego filozofowania. Mistyka filozoficzna jest więc *sprawą*, bez której trudno zrozumieć historię filozofii zachodniej, ale i wschodniej; zwłaszcza indyjskiej czy chińskiej.

W cytowanej wyżej pracy czytamy jeszcze:

Związek mistyki z filozofią nie jest obcy zachodniemu myśleniu. [...] występuje, w szczególnej mierze u Plotyna, ściśła więź z mistyką – może nawet od Parmenidesa i Platona. Średniowiecze zaś to szczytowy okres zachodniej mistyki filozoficznej. Europa nie musi wcale kryć się za filozoficznie określoną mistyką Indii, Chin czy Japonii, ciesząc się dziś tak wielką życzliwością szczególnie wśród młodych, zwłaszcza że językowe i historyczne tło zachodniej mistyki jest nam o wiele bliższe i mniej narażone na błędy i nieporozumienia².

Słowa te napisał niezjący od dwu lat niemiecki filozof i historyk filozofii Karl Albert (1921–2008) badacz myśli antycznej i średniowiecznej; u nas znany z przekładów książek: *O platońskim pojęciu filozofii* (1991), *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki* (2002) oraz monumentalnych *Studiów o historii filozofii* (2006). Albert studiował w Kolonii i Bonn; wykładał na uniwersytetach w Bochum i Wuppertalu, oraz w nadreńskiej wyższej szkole pedagogicznej. Interesowały go zagadnienia szeroko rozumianej humanistyki: filozofia (ontologia, metafizyka, etyka, estetyka), religia i wychowanie, sztuka i poezja. Jeśli chodzi o myślicieli dawnych, pisał o Platonie i Mistrzu Eckharcie; z nowszych – o Nietzschem i Lucasic; zajmowały go zwłaszcza filozofia, religia i literatura grecka. Osią bogatego dorobku tego uczonego i myśliciela jest jednak mistyka, której obecność odnaleźć można w rozmaitych dziełach, także tych, których tytuły nie odnoszą się wprost do tego zagadnienia.

Filozoficzna mistyka, której poświęcona jest druga z wymienionych wyżej książek, to dla Alberta „odrębna dyscyplina filozofii lub [...] utrzymujący się od czasów antyku aż po dzień dzisiejszy fenomen historyczno-filozoficzny, czy nawet po prostu [...] żywe źródło filozofowania”. W świecie zdominowanym przez „socjologię, teorię nauk i logiczną analizę języka” jest ona zmuszona „do tego, by jak najbardziej przekonująco udokumentować swą prawomocność oraz swoistość”³ – czytamy w słowie wstępnym autora. O tej swoistości informuje też przymiotnik „filozoficzna” (a nie „religijna” czy bez przymiotnika) oraz fakt, że pojawił się on – zgodnie z duchem języka niemieckiego (ale nie koniecznie polskiego) – po słowie „mistyka”, a nie przed. W *Przedmowie* autor szczegółowo wyklada cele, jakie mu przyświecały przy pisaniu książki, a więc: tradycję filozoficzną, do której się odwołuje, jej bliższe i dalsze kon-

² Tamże, s. 11.

³ K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, dz. cyt., s. 3.

teksty, egzemplifikacje podstawowych tez mistyki filozoficznej jako nauki o powstaniu i poznaniu świata. Rozpoczyna więc od doświadczenia mistycznego, następnie zajmuje się sposobami jego komunikowania w różnych epokach i kulturach, a kończy próbą przedstawienia mistyki filozoficznej jako swoistego sytemu pojęć. Albert ma świadomość, że „filozoficzna mistyka [w przeciwieństwie na przykład do mistyki religijnej – J.S.] nie doczekała się [...] jeszcze spójnej prezentacji jako osobna dyscyplina [...]”. I choć „tematyka, metodyka i systematyka filozoficznej mistyki znalazły się [...] od dawna w polu widzenia historycznych i fenomenologicznych dociekań. Chodzi [...] jeszcze tylko o to, by wyznaczyć jej miejsce w całokształcie filozofii”⁴.

Książka Alberta jest pod pewnymi względami wzorcowa; może być dobrą ilustracją tego, jak powinno się pisać wszelkiego rodzaju wstępy czy wprowadzenia do poszczególnych dyscyplin filozoficznych. Przede wszystkim ma przejrzystą konstrukcję, cechuje się klarownym wykładem i prostotą języka. Na tle postmodernistycznego dyskursu, jaki dominuje dziś w tekstach filozoficznych, są to walory niepodważalne, które zachęcają, a nie zniechęcają do lektury książki tylko pozornie wyglądającej na niemodną. Tworzą ją zaledwie trzy rozdziały, których treści sprowadzają się odpowiednio do trzech kategorii: „doświadczenie”, „pojęcie” i „system”. Esencjonalnie skupiają one w sobie cały zamysł autora, aby filozoficzną mistykę przedstawić w sposób – by tak rzec – indukcyjny, czyli od faktów albo „momentów doświadczenia” – do ogólnych zasad, albo „wiarygodnej filozoficznej systematyki” i jej konsekwencji dla duchowego (znowu niemodne słowo – więc autor używa terminu – „wewnętrzne”!) życia człowieka. Każdy z trzech rozdziałów rozpoczynają *Uwagi wstępne*, w które wprowadzają w zagadnienie. I tak „doświadczenie” człowieka budują pojęcia: jedność, teraźniejszość (obecność), szczęśliwość, miłość i śmierć. Wyrażają one z jednej strony silne ludzkie pragnienia, a z drugiej – „wyrazistą treść mistyczną”; ich dodatkowym walorem jest powszechna dostępność. Myślicielowi nie chodzi jednak o incydentalne „doświadczenie zmysłowe”, lecz o życiowy (filozoficzny, kojarzony z przebytą drogą) wymiar doświadczenia, który jest najbliższy „doświadczeniu mistycznemu”. Takie rozumienie „doświadczenia” dostrzega u najstarszych i najmłodszych myślicieli europejskich, którym zależy na odczuciu (poczuciu) związku człowieka z bytem. „Charakterystyczne dla tego doświadczenia jest włączenie ‘ja’: doświadczenie obecności bytu przedstawia [...] zarazem obecność ‘ja’ w bycie”⁵ – pisze autor. Wszystkie pięć elementów składowych doświadczenia charakteryzuje to, że wprawdzie mają one wymiar „przedfilozoficzny”, ale w analizach Alberta zyskują nowe właściwości, dzięki którym to, co dla nas nieosiągalne, zrównuje się z naszym „ja”. Najdobitniej wyraża to autor w odniesieniu do ludzkiego lęku przed śmiercią, który w istocie sprowadza się do „lęku przed nicością”. Tymczasem „jest to [...] lęk, który cichnie tylko wtedy, gdy człowiek zaczyna prze-czuwać związek swej przerażającej śmiertelnej skończoności z nieskończonością kosmosu”. Wszak „zniesienie ‘ja’ w nicości jest bolesne, natomiast zniesienie ‘ja’ w bycie, w jedności bytu, nie jest już bolesne”⁶.

Wprowadziwszy czytelnika w mistyczne „doświadczenie jedności”, w rozdziale II Albert, mając świadomość „niewystarczalności języka” wobec tego rodzaju doświadczeń, odwołuje się do kolejnych pięciu kategorii: tao, atman, hen, byt i Bóg. Wywodzą się one z odmiennych tradycji filozoficznych i religijnych, ale mają wspólne płaszczyzny, takie jak: asceza, powściągliwość, intuicja, *katharsis*, kontemplacja, hierarchia,

⁴ Tamże, s. 5.

⁵ Tamże, s. 25.

⁶ Tamże, s. 70.

zjednoczenie, poczucie (nie uczucie!) bytu, stan szczęśliwości. Są to pojęcia, za pomocą których owe tradycje usiłują „zrozumieć, utrwalić, o przekazać to podstawowe doświadczenie”, jakim jest doświadczenie mistyczne⁷. Wyczerpująca analiza pięciu podstawowych kategorii oraz kryjących się za nimi wielkich tradycji, jest swoista próbą rozwiązania paradoksu: jak wyrazić to, co niewyraźne, oraz ilustracją, jak się to dokonuje w różnych kulturach, które widzą świat jako całość, a nie tylko jako zbiór części. Wyrazem tej zdeformowanej całości jest „rozpad na podmiot i przedmiot” naszego poznania, uniemożliwiający doświadczenie istnienia jako jedności, mimo że „doświadczenie jedności jest szczytem człowieczeństwa”⁸. Paradoksem (kolejnym) tego doświadczenia jest fakt, że posługiwanie się językiem „podmiotowo-przedmiotowym” to nasza ontyczna lub jak kto woli – egzystencjalna konieczność.

Skrupulatnie informuję Czytelnika o zawartości książki Alberta, ponieważ zależy mi na tym, aby sięgnęło po nią jak najwięcej osób wrażliwych na filozofię mądrościową, a nie tę, która pozostaje na usługach nauk szczegółowych, zatracając powoli swój pierwotny charakter. Przechodzę więc do prezentacji rozdziału III, zatytułowanego *System*, jakkolwiek zamiarem autora jest zaprezentować raczej „zarys systemu filozoficznej mistyki”⁹, a więc próbę jej uporządkowania, „zestawienia”. Albert czyni to ze świadomością parcelacji problematyki filozoficznej, jaka ma miejsce we współczesnej refleksji, i płynącej stąd niechęci do wszelkiego systematyzowania. Jednak, jak powiada, „do wiarygodnej filozoficznej systematyki potrzebny jest wspólny grunt, wspólny punkt centralny dla poszczególnych dyscyplin”¹⁰. Dla omawianej problematyki takim fundamentem jest ponadhistoryczna i ponadkulturowa „mistyczna intuicja jedności wszystkich jestestw w bycie”, „idea bezpośredniego doświadczenia jedności jestestw w bycie”¹¹, najwyraźniej dająca się odczytać w znanym wyrażeniu: *philosophia perennis*. To filozoficzno-mistyczne doświadczenie dostrzegł Albert w pięciu „dyscyplinach” filozoficznych: metafizyce, noetyce, etyce, estetyce i pedagogice. Warto zauważyć, że autor wyprowadza je zarówno z tradycji Platńskiej, jak i Arystotelesowskiej; w obu bowiem znalazł wspólną płaszczyznę, którą jest „zadziwienie” nad bytem – początek i kres wszelkiej prawdziwej filozofii. Jest ono źródłem wewnętrznej przemiany człowieka, odrzucenia historyczności naszego myślenia i poznania oraz taki ogłód świata, jaki jest w stanie obywać się bez pojęć. Człowiek doświadcza wtedy „cudu bytu”, który jest oglądany i podziwiany bezpośrednio; „nie [...] na drodze abstrahowania, ani dedukowany czysto racjonalnie. Ten zadziwiający ogłód bytu równa się [...] ogładowi mistycznemu. I co więcej: wobec naocznego zadziwienia kontemplujący (ogłądający) jest w stanie absolutnie pozasłownym, pozajęzykowym”¹². Przy okazji Albert zwraca uwagę na dwie formy metafizyki: „apriorycznej” (Platon) i „aposteriorycznej” (Arystoteles), do której myśl nowożytna dodała metafizykę „historyczną” (Hegel, Heidegger). Pouczające w tym kontekście jest rozróżnienie: mistyki, metafizyki jako nauki oraz metafizyki jako gnozy, ponieważ mieszanie tych porządków zdarza się niejednemu adeptowi współczesnej filozofii uniwersyteckiej.

Po *metafizyce* przedmiotem analizy autora jest *noetyka*, którą badacz odnosi do poznania duchowego najwyższego stopnia, a więc poznania intuicyjnego. Bowiem

⁷ Tamże, s. 153.

⁸ Tamże, s. 125.

⁹ Tamże, s. 153.

¹⁰ Tamże, s. 154.

¹¹ Tamże, s. 155.

¹² Tamże, s. 164.

„idea bytu dostała się do filozofii nie przez abstrakcję, ani też w efekcie bezmyślności, lecz na drodze poznania; poprzez bezpośrednie doświadczenie, dane każdemu w każdym czasie, nawet jeśli nie przyjmuje tego do wiadomości”. Rozdział o noetyce kończy Albert znamienym cytatem (z Bierdiajewa): „Źródłem filozofii nie jest Arystoteles ani też Kant, lecz sam byt, intuicja bytu. Prawdziwym filozofem jest tylko ten, kto dysponuje intuicją bytu, którego filozofia pochodzi z żywego źródła”¹³.

Elementami systemu filozoficznej mistyki uczynił Albert także *etykę* i *estetykę*. Ta pierwsza, dzięki tzw. cnotom kardynalnym („mądrość, męstwo, roztropność, sprawiedliwość”), które uzdatniają człowieka zarówno do życia indywidualnego, we wspólnocie, jak i w świecie. Etyka ułatwia afirmację bytu, stając się jej podstawą; „kto [zaś] umie tylko wszystko negować, nie ma żadnej możliwości działania moralnego”¹⁴. Estetyka z kolei umożliwia uczestnictwo w bycie poprzez zachwyt nad jego pięknem. Autor odwołuje się do Plotyna, według którego „na najwyższym i ostatecznym szczeblu spotkania z pięknem stawia się [...] znak równości między pięknością a bytowością”¹⁵. „Istnieją więc w teorii piękna, a przede wszystkim w teorii sztuki osobne przejścia od estetyki do mistyki”¹⁶, które można śledzić od początków filozofii aż do czasów nowożytnych. Zaś kontemplacja estetyczna sprawia, że „indywidualność tonie, a wynurza się uniwersalność”¹⁷. W estetyce jako fragmencie filozoficznej mistyki chodzi bowiem po pierwsze o to, aby piękna nie traktować w oderwaniu od bytu, a po drugie – aby poprzez doświadczenie estetyczne, a zwłaszcza pozaempiryczne jego skutki ułatwić człowiekowi spotkanie z *universum*.

Zastanawiające jest włączenie na koniec w „system” mistyki filozoficznej *pedagogiki*. Tymczasem wychowanie, a właściwie sztuka wychowania, z poszczególnymi jej etapami i stopniami to najlepszy sposób dotarcia do celu, czyli oglądania „istności najwyższej”¹⁸. Wymaga on przewodników, nauczycieli, mistrzów – zanim człowiek sam będzie w stanie iść mistyczną drogą, prowadzącą go ku jego wnętrzu. Za Eduardem Sprangerem¹⁹ Albert postuluje „przebudzenie świata wewnętrznego”, zwłaszcza w teraz, kiedy:

[...] życie współczesnego człowieka masowego jest przecież całkowicie nakierowane na świat zewnętrzny i bez wstydu forsuje on swe powierzchowne i prymitywne wyobrażenia. [...] Dzisiejsza pedagogika wie bardzo dużo o zewnętrznych uwikłaniach i odniesieniach, w jakich dojrzewająca osoba musi być formowana. Wie natomiast mało o wewnętrznej duchowej strukturze, która musiałaby dojrzeć, aby nasza cywilizacja mogła odnaleźć coś takiego jak własną zagubioną duszę²⁰.

Ten obszerny fragment ze Sprangera, którym Albert właściwie kończy swoje rozważania o mystyce filozoficznej, znacznie wykracza poza problematykę jego książki. Uruchamia bowiem perspektywę przyszłości naszej cywilizacji (kultury) i wygląda

¹³ Obydwa przytoczenia tamże, s. 178.

¹⁴ Tamże, s. 189.

¹⁵ Tamże, s. 193.

¹⁶ Tamże, s. 197.

¹⁷ Tamże, s. 201.

¹⁸ Tamże, s. 207.

¹⁹ E. Spranger (1882–1963) filozof, pedagog, psycholog, teoretyk kultury. Urodził się w Berlinie, studiował filozofię u Diltheya, Hinze’go, Paulsena i Schmidta. Zajmował się psychologią wieku dorastania i pedagogiką kultury. Współtworzył i propagował tzw. psychologię rozumiejącą; stworzył typologię osobowości. Wykładał w Lipsku, Berlinie; w latach 1936–1937 przebywał w Japonii. Zmarł w Tybindze.

²⁰ K. Albert, *Studia o historii filozofii*, dz. cyt., s. 210.

trochę jak *memento* pod jej adresem. Jeśli jednak nie zgodzimy się na taką szeroką przestrożę, to wypada się zgodzić z następującą opinią:

Odsłonięcie treści doświadczanych we własnym wnętrzu daje dorastającej osobie wewnętrzne oparcie, nie pozwalając jej stać się igraszką zewnętrznych okoliczności, napierających na jednostkę zwłaszcza od strony zmiennych sytuacji politycznych i społecznych²¹.

A taka pedagogika staje się wręcz potrzebą chwili.

Praca Karla Alberta jest pod pewnymi względami książką wyjątkową; po raz pierwszy u progu XXI wieku (niemiecki pierwodruk pojawił się w roku 1996) autor podejmuje zagadnienie zda się przebrzmiałe i na dobre wyłączone z filozoficznej samowiedzy, o dyskursie nie wspominając. Przemyślana konstrukcja książki, w której autor wychodzi od doświadczenia, posiłkuje się nielicznymi dla mistyki pojęciami, a kończy na próbie zbudowania „mistycznego” systemu, pozwoliła mu – z całą mocą i precyzją – wyrazić to, co niewyrażalne, ale ważne, podstawowe, wręcz warunkujące rzetelne uprawianie filozofii. *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki* powinno więc zainteresować zarówno tych, co dopiero rozpoczynają studia filozoficzne, z programów których mistyka (zwłaszcza filozoficzna) została na stałe wyeliminowana, jak i tych, którzy czują przesyt z powodu analityczno-fizykalnego języka i sztuki współczesnej filozofii. Dla świadomości filozoficznej obu tych grup czytelnicznych książka Alberta może mieć wpływ katarski, oczyszczający.

Na koniec kilka słów o polskim przekładzie. Jest on dziełem znakomitego tłumacza, zwłaszcza niemieckojęzycznych tekstów filozoficznych – Józefa Marzęckiego, któremu jednakowoż chciałbym wytknąć kilka uchybień, nazwijmy je formalnych. Pierwsza sprawa to posiłkowanie się przez tłumacza fragmentami przekładów W. Witwickiego. Rzecz sama w sobie nie jest naganna, ale wypadaloby takie fakty odnotować w przypisach. Dotyczy to w pierwszym rzędzie fragmentów *Uczty* Platona w starym, dobrym przekładzie z okresu Młodej Polski (stronice: 61, 134, 161, 192). Mam też wrażenie, że Marzęcki korzystał z innych dialogów Platona w przekładzie Witwickiego, np. *Fedon*. Niechętnie też godzę się na pewne neologizmy tłumacza, a to: „spójściować” (zamiast np. nadać pojęcie, wyrazić pojęciowo); „jesteśmy poznawcami” (zamiast np. istotami, osobami poznającymi; „poznawca” pojawia się zresztą kilka razy); termin „najtypowszy” zastąpiłbym stopniowaniem złożonym – najbardziej typowy. Wyznam, że w kwestii przekładów wolę utarte i sprawdzone archaizowanie, aniżeli neologizowanie. Moim zdaniem, nie służy ono wzbogacaniu filozoficznego języka, lecz raczej jego udiwnianiu.

Na koniec uwaga z gatunku emocjonalnych; kiedy przeglądam przypisy zawarte w książce Alberta, trudno mi oprzeć się wrażeniu, że w myśli niemieckiej po II wojnie światowej mistyka filozoficzna jest stale obecna, stale się o niej pisze i dyskutuje; jest ona przedmiotem debaty. Konstatuję to z nieukrywana zazdrością, że w polskim środowisku filozoficznym problematyka ta stanowi zaledwie margines.

JAN SKOCZYŃSKI
(Kraków)

²¹ Tamże.